

「蜘蛛の糸」考

並川和央

「蜘蛛の糸」は行でも信でもなく、罪の仏教文学である。また、二種の深信じんしん（機の深深、法の深信）の詩である。作品にはふたつの異なる時間が流れていて、特定された時間は人間のそれ、特定されていない時間は仏のそれであると考えた。罪の文学のむこうに何があるのか。それが芥川龍之介の仏教である。異質だがふたつの仏教がみてとれた。ひとつは見えない事実に覚醒すること、もうひとつは人間は経験を仏と共有し常に共生しているということであった。

キーワード：罪の文学。二種の深信（機の深信、法の深信）のメタファー。覚醒。共生。

はじめに

天稟のセンスに恵まれていた芥川龍之介の文学は、初期の段階から完成度の高い作品を創造していた。晩年の苦悩の作品より、初期の作品が愛読されるのは、そのセンスの冴えによることだろう。

文学史的に刻まれた鋭利、かつ華麗な理知は、年齢を重ねるにしたがって磨減の運命を背負っていたのかもしれない

い。

大正七年（一九一八年）七月一日発行の「赤い島」第一巻一号に掲載された「蜘蛛の糸」について、次の年の十二月二十二日の龍之介から小島政二郎宛書簡のなかで、彼はつぎのように記している。

「魔術」は「蜘蛛の糸」程詩的でないから渾然としないのは當然です。その代わり「蜘蛛の糸」に無い小説味が
あるでせう^①

「魔術」について記してるものの、視点をうつせば、「蜘蛛の糸」についての思いが汲める。「蜘蛛の糸」は「小説味」に欠ける短所をもちつつも、「詩的」である長所をもち、そのために「渾然」としているというのである。

谷崎潤一郎との文学論争で、「構造的美観」を備えた長篇に小説の正当性を見た潤一郎に対して、龍之介は「話」らしい話のない小説」の「詩的精神」を称揚することで対抗していたことは周知の事実である。

書簡と文学論争は一致する。「詩的精神」という中心で一致する。

もとより、童話をもって龍之介の文学の全体を測ることはできない。が、「蜘蛛の糸」は中心点が「詩的精神」であるだけに、ジャンルで処理できない重要性を秘めている。

それを内在したかにかかわらず、「赤い島」発表後は、宮沢賢治の諸童話や倉田百三の『出家とその弟子』とならぶわが国近代文学の仏教文学の領域における代表作と目されるまでに至った。

従来、仏教文学は賢治が「筆先の信仰」であったように仏教信仰者が創造する文学であったのだが、近代の知性は信仰ではなく「詩的精神」で創造することを許容し可能にしたのだろうか。

言うまでもなく、龍之介にはキリスト教という浅からぬ関係^②の宗教があった。それに比較すれば、仏教は副次的^③

であつたらうか。「蜘蛛の糸」を通して、仏教とのかかわりを考察する。

まずは、「詩的精神」を構成する要素である時間と匂いを問題とし、つぎに人物像としての健陀多と罪人たちの罪を論じ、龍之介の仏教観を明確にしたい。

一、流れるふたつの時間

「蜘蛛の糸」には、流れている時間がふたつある。典拠⁽¹⁾となった釈宗演校閲・鈴木大拙訳述の「因果の小事」(長谷川商店、明31・9)のなかの「蜘蛛の糸」では、流れる時間は明確にされていないが。

ふたつの時間とは、特定され流れている時間と特定されずに流れている時間とである。

「一」の極楽の条に、

極楽は丁度朝なのでございませう。

(岩波書店版「芥川龍之介全集」へ一九七五年第二巻二七ページ。以下、このテキストからの引用はページ数のみをあげる。傍線を引くのは筆者による)

とあり、同じ極楽を舞台とした「三」で、作品の最終の一文ともなるのが、

極楽ももう午に近くなつたのでございませう。

(二三一)

である。上掲の時間は、「朝」から「午」までと特定されている。

典拠「蜘蛛の糸」は一章構成であるのに、龍之介の「蜘蛛の糸」では番号が付されて三章構成になっている。戯曲

が一幕ずつ閉じて進行するように、一行空けで構成されても作品は成立しただろう。「一」、「二」、「三」、と番号を付したのは、龍之介が展開に意を注いだためである。それは「朝」から「午」へと流れた時間と呼応し一致する。もうひとつの時間がある。特定をさけた時間の流れである。

或日の事でございます。

（二二七）

或日この男が深い林の中を通りますと、小さな蜘蛛が一匹、路ばたを這つて行くのを見えました。

（二二八）

所が或時の事でございます。何気なく健陀多が頭を舉げて、血の池の空を眺めますと、

（二二九）

とあるように、「日」や「時」に「或」を冠せ特定をさせている。

問題視するのは「朝」に対して呼応する「午」があつたようには、「或日」や「或時」には呼応する時間を見出だせないことである。つまり、「蜘蛛の糸」では、四季の移ろいよりも一日の時間の流れが重要視されているのであるうか、一日（自転）があつても四季（公転）がない。この異つた時間の流れとは何なのか。龍之介は何を意図していたのか。

「朝」から「午」までとする時間の流れは、龍之介の文学では数少ない。数少ないというのは、平岡敏夫氏の論考が語るように、彼の時間の流れの著しい傾向は「日暮れからはじまる物語」⁽⁵⁾だからである。

時間の問題として、「蜘蛛の糸」での特徴をもうひとつあげておきたい。「ながら」という語の多用であり、行為の同時進行性である。

ただ、「いや、いや、これも小さいながら、命のあるものに違ひない」に見られる性質が並立する「ながら」もあるが、「朝」から「午」へとの短い時間の流れにかかわらず、瞬間を同じくして進行する行為は多い。

1、御釈迦様は地獄の容姿を御覧になりながら、この犍陀多には蜘蛛を助けた事があるのを御思ひ出しになりました。

(二二八)

2、ですからさすが大泥坊の犍陀多も、やはり血の池の血に咽びながら、まるで死にかかった蛙のように、唯もがいてばかり居ました。

3、遠い遠い天上から、銀色の蜘蛛の糸が、まるで人目にかかるのを恐れるやうに、一すぢ細く光ながら、すると自分の上へ垂れて參るではございませんか。

4、早速その蜘蛛の糸を兩手でしつかりつかみながら、一生懸命に上へ上へとたぐりのほり始めました。

5、先一休み休むつもりで、糸の中途にぶら下がりながら、遙かに目の下を見下しました。

(以上、一二九)

6、犍陀多は兩手を蜘蛛の糸にからみながら、ここへ來てから何年にも出した事のない聲で、「しめた。しめた。」と笑ひました。

7、罪人たちは何百となく何千となく、まつ暗な血の池の底から、うようよと這ひ上つて、細く光つてゐる蜘蛛の糸を、一列になりながら、せつせとのぼつて參ります。

(以上、一三〇)

8、あつと云う間もなく風を切つて、獨樂のやうにくるくるまはりながら、見る見る中に暗の底へ、まつさかさまに落ちてしまいました。

9、後には唯極樂の蜘蛛の糸が、きらきらと細く光りながら、星も月もない空の中途に、短く垂れてゐるばかりでございす。

10、やがて犍陀多が血の池の底へ石のやうに沈んでしまひますと、悲しさうな御顔をなさりながら、又ぶらぶら御

歩きになりはじめました。

（以上、二三二）

瞬間はズームアップされ、その一瞬間は時には一日、二日という長時間より豊かな内容で記されてゆく。右の引用7では、「糸にから」むことと「笑」うことが「ながら」によつて同時進行している。「笑」った「聲」は「何年にも出した事のない聲」なのである。永い時間を経過して迎える一瞬間であるゆえに瞬間は重たい。

「蜘蛛の糸」では、「それから」という接続詞によるひとつずつの行為や場面の時間的継続性は、「それからあのぼんやり光つてゐる恐ろしい針の山も、足の下になつてしまひました」の一ヶ所しかなく、「ながら」の同時進行性が多用され重なりあいながら、「朝」から「午」へと時間は収斂されてゆく。

瞬間というものは、すぐに消えるだけに輝きをもつ。次の瞬間にはなく、同じ瞬間に進行する行為は読者に目ばたきさせる。たとえば引用9では、「あつと云ふ間もなく」に加えて「見る見る中に」という目にもとまらぬ瞬間に、「まは」ることと「落ち」ることが「ながら」によつて結ばれて同時進行する。この瞬間の重視に注目しなければならぬ。

時間を問題にしたので、空間についても考察しておきたい。現出する空間は極楽と地獄の二空間である。「極楽の蓮池の下は、丁度地獄に當つています」とあるとおり、垂直的で立体の空間構造である。しかも、二空間の距離は「何萬里」という大スケールである。

極楽、地獄の思想がわが国に定着したのは、源信著『往生要集』による。が、『往生要集』では大文第二の「欣求浄土」が明かすように、極楽と六道とが対比されていて極楽と地獄という対比はない。

極楽と地獄という対比は、それより後世のものである。「蜘蛛の糸」における空間構造はことわるものでもなく「蜘蛛

蛛の糸」に必然の空間であり、地獄の罪人も極楽へゆけることを示唆する、救済の可能性を残したそれなのである。

二、匂いのリフレイン

池の中に咲いてゐる蓮の花は、みんな玉のやうにまっ白で、そのまん中にある金色の蕊からは、何とも云へない
好い匂が、絶間なくあたりへ溢れて居ます。(二二七)

その玉のやうな白い花は、御釋迦様の御足のまはりに、ゆらゆら萼を動かして、そのまん中にある金色の蕊から
は、何とも云へない好い匂が、絶間なくあたりへ溢れて居ります。(二二八)

冒頭部と終結部の引用である。――部は同一の文章であり、首尾はみごとに統一されている。

さて、「何とも云へない好い匂」とは何なのか。先にひとつのユニット（言葉と言葉の結合による一単位）を明らかにしたい。「蓮」と組合うユニットである。

地獄の底で「外の罪人と一しよに蠢いてゐる」健陀多に、お釈迦様の視線が初めて届くのは、「水の面を蔽つてゐる蓮の葉の間から、ふと下の容子を御覧になりました」のとおり「蓮の葉の間から」であった。あの救済の蜘蛛はどこにいたのか。「翡翠のやうな色をした蓮の葉の上」であった。さらに、その蜘蛛の糸が地獄へと垂れてゆくのは、「玉のやうな白蓮の間から」であった。

健陀多を救済しようとするに至る視線、蜘蛛そしてその糸は、「蓮」とユニットをなした。注意したいことは、視線、蜘蛛そしてその糸だけが救済のことばではなかったということである。それらが「蓮」とユニットをなしてこそ、

救済を表現する文学の言葉たりえたのである。

「蓮」が泥中に生じて泥に汚されず、清浄な蓮華にして煩惱から解脱した涅槃の境地を目指す仏教のシンボルであることは周知のとおりである。「蜘蛛の糸」において、「蓮」は「御釋迦様」とならぶ重要な仏教の存在である。

ユニットをなして救済を表現する文学の言葉としての「蓮」の「金色の蕊」からは、首尾を統一しリフレインされた「何とも云へない好い匂」が「溢れて」いた。「匂」は目に見えない。覚醒してない人にも伝わってゆくものである。存在ではなく、機能なのである。あるいは、ここでは意志といつていいだろう。

救済の意志としての「匂」ならば、「蓮」に対する「匂」があるように、「御釋迦様」に対しては「御手」がそれにあたらう。

ここに、善導大師の説かれた二種の深信じんしんを考え合わせてみる。二種の深信とは自らは救われがたい凡夫であると深信する「機の深信」と、そのような凡夫であるからこそ阿弥陀仏の本願力が必ず救ってくださると深信する「法の深信」のふたつをいう。

つまり、「御釋迦様」の「御手」は凡夫は救われがたいという「機の深信」のメタファーであり、一方「蓮」の「匂」は凡夫こそが救われるという「法の深信」のメタファーではないか。

匂いのリフレインの抒情性の質も、この辺りにあろうか。

それに加えて、匂いのリフレインで記されていないことに着眼すると、「蓮」の根が泥中にあることは記されていない。生態を離れた抒情性であり緻密にそして詩的に綴られている。

泥や泥水は出てこず、池は「水晶のやう」であつた。昆虫が泥足をつけてとまるでもない「翡翠のやうな色をした

蓮の葉」であつた「蓮」は「白い」だが、「玉のやう」な白色なのだった。詩的な一端がほの見える。

そこで、「二三」の極端の条のつぎの——部の一文の解釈を試みたい。

……健陀多の無慈悲な心が、さうしてその心相當な罰をうけて、元の地獄へ落ちてしまったのが、御釋迦様の御目から見ると、淺間しく思召されたのでございませう。

しかし極樂の蓮池の蓮は、少しもそんな事には頓着致しません。その玉のやうな白い花は、……（二三）素朴な疑問となる、逆説接続詞の「しかし」がなぜくるのか。

「淺間しく思召された」一連の自己本位の罪も、「元の地獄へ落ちてしまった」結果も、「蓮」は「頓着」しないのである。

「極樂の蓮池」に目があるならばその目は、「淺間しく思召された」ところの「御釋迦様」の「御目」とは異なつた見方をしていたわけだ。「淺間しく」も何ともなかったのである。

「無慈悲な心」に「心相當の罪をうけて、元の地獄へ落ちてしまった」現象を写すぶんには、同じ目の瞳であつたろうが、理解を異にするから「頓着」しなかったのである。

再び導こうとすることは、「蓮」が二種深信の「法の深信」のメタファーであるということである。二種の深信において読み取ることができよう。「しかし」を文法だけから考えると逆説だけしか見えない。それをこえて止揚統一されていることが重要となる。

「しかし」に矛盾はなく、「頓着」しないということは、さきの「そんな事」を否定しているのではなく、両面の相を受容し表現しているものと理解しなければならない。

三、罪の文学

「蜘蛛の糸」の読みには、いままでふたつの主だったスタイルがあつた。ひとつは自己本位の醜惡さを知り人間の上昇を讚美しようとする読みであり、もうひとつは自己本位がゆえに因果応報の仏教教理を知るそれであつた。⁽⁵⁾

先の二章で二種の深信の読みを論じたところだが、わたしは「二」の地獄の条に着眼してもうひとつの別の視角からの読みしてみたい。

何とも言えない心細さの「地獄の血の池」で、「浮いたり沈んだり」しながら「嘆息ばかり」ついていた罪人がいた。その数は、「蟻の行列」をなしたほどであり、「何百となく、何千となく」いたのだから、恐るべき人数である。

罪人の多さは、人間の犯した罪の多さである。罪も「何百となく、何千となく」あつたはずだ。罪の内容については、地獄で健陀多と同じ罰を受ける以上は果から因を想像することができる。健陀多と大同小異の罪人が数多くいた。

「蜘蛛の糸」は、罪の文学である。

行でも、信でもなく、罪の仏教文学であるという読みにわたしは立つ。

罪は古くから日本文化の主要なテーマのひとつだったが、柳田民俗学がいう常民の罪とは概念にズレがある。健陀多は「人を殺したり家に火をつけたり、いろいろ悪事を働いた大泥坊」であり、強烈な自己本位の罪を犯していた。常民の犯す罪をはるかにこえた罪なのであつた。

罪の文学のなかでも、こんな一事があつた。そんな罪人の健陀多といえども、悪事はかりで人生が終始したのでは

なかつた。

それでもたった一つ、善い事を致した覚えがございます。と申しますのは、或時この男が深い林の中を通りますと、小さな蜘蛛が一匹、路ばたを這つて行くのが見えました。そこで犍陀多是早速足を舉げて、踏み殺そうと致しましたが、「いや、いや、これも小さいながら、命のあるものに違ひない。その命を無暗にとると云ふ事は、いくら何でも可哀さうだ。」と、かう急に思ひ返して、とうとうその蜘蛛を殺さずに助けてやつたからでございます。

(二二八)

他者の命を奪ふことと助けること、まるでふたりの犍陀多が存在したみたいだ。人間というものには善人と悪人が別々にいるのではなく、ひとりの人間のうちにこそ善人と悪人が共住しているのではないか。右の引用文は犍陀多という人間におけるそのことの証明である。

そうすると、犍陀多以外の罪人にしても彼らの内面には、善人と悪人が共住していたはずだ。「何百となく、何千となく」悪人がいてその数だけ善人がいた。

善人と悪人がひとりの人間のうちに共住するということは、人間の心の襞の奥に分け入って現実を直視した時、こうはいえないだろうか。

“仏になれないのが、人間である” 換言すると、“仏になれないからこそ、人間である”

地獄の罪人たちと、彼ら以外の何十億という地球上の人間も罪を共有するものなのではないか。「蜘蛛の糸」を罪の文学として読むのは、ひとりひとりの人間の普遍的な問題として読むことである。

罪の文学となると、わが国の古典に尋ねてみるべきは『歎異抄』であり、犍陀多と親鸞の比較を試みてみる。親鸞

は唯円に語っている。

おほよそ今生にをいては、煩惱惡障を斷ぜんこと、きはめてありがたき^⑧
ゆえをもって、

いづれの行もをよびがたき身なれば、とても地獄は一定すみかぞかし^⑨

地獄にしか往けない必然性は、健陀多と親鸞の重要な一致点である。地獄へ往って初めて必然性を知ったのである。う健陀多と、すでにこの世で必然性を知る親鸞とでは、犯した罪の内容は異なる。が、親鸞にすれば、現象をこえたむこうに動かずある罪の重さで一致するというわけだ。

『歎異抄』からすれば、相違点とならない。『蜘蛛の糸』からすれば、ふたりに相違点がある。親鸞は「いづれの行も」経験した後に、地獄往きの必然性を自覚した。一方、健陀多は「行」を積むこともなく自己本位の罪がゆえに地獄に堕ちた。

「行」という積善の行為をもって、相違がある。林の中の一匹の蜘蛛の命を救っただけで、救済の機縁を与えて下さるお釈迦様だから、健陀多に積んだ「行」があれば喜んでくださったにちがいない。健陀多に親鸞の「いづれの行」が積まれていれば、蜘蛛の糸は複数垂れてきて後には極楽に到達していた可能性が高い。

親鸞は煩惱を断てない「いづれの行」などは重要視しない。親鸞はつねに人間の行為や現象のむこうにある本質の重さをこそ、それを重視しゆづらない。

『歎異抄』の親鸞は「蜘蛛の糸」のお釈迦様ほど、人間の積善の行為に高い評価は下さない。結果が問われる。相違点である。

健陀多の「人を殺」したり犯した罪について、親鸞は龍之介の造型したお釈迦様より寛大で複眼的だ。「人を殺」す罪について、親鸞の思想を引用する。

なにごとくも、こゝにまかせたることならば、往生のために千人ころせといはんに、すなわちころすべし。しかれども一人にてもかなひぬべき業縁なきによりて害せざるなり。わがこゝろのよくてころさぬにはあらず。まや害せじとおもふとも、百人千人をころすこともあるべしと、おほせのさふらひしは、われらのこゝろのよきをばよしとおもひ、あしきことをばあしとおもひて願の不思議にてたすけたまふといふことを、しらざることをおほせのさふらひしなり^⑩

「蜘蛛の糸」は善因善果、悪因悪果、因果応報の文学世界である。『歎異抄』においてはその論理は消える。

人は「業縁なきによりて害せざるなり」とし、殺人の罪を犯さない人は「わがこゝろのよくてころさぬにはあらず」とて、罪を犯すも犯さないも自らの意志や「器量」ではなくただ「業縁」のみによるという。

人間の宿業のもつ重さ、厳しさ、善を誇らず悪に僻まない親鸞の立場、加えて善に執せず、悪を裁かない心機が読み取れる。

つまり、健陀多は罪を意志して犯した人ではなく、罪を犯す宿業を背負った人間のひとりにすぎなかったのであった。宿業の前では、「行」などの積善の行為によるこの世の人間の差など小さな問題にすぎない。

わたしが罪の文学として問題にする地獄の条の「二」においては、親鸞のような罪業観は書かれていない。書かれていないことが問題である。

健陀多や「罪人」たちは、宿業ではなく、自ら犯した罪のために苦しむ「罪人」なのであった。罪を犯しつづける

人間であるという現実以外に何もない。

はたして、健陀多は宿業をこえることができるのか。現象としての殺人の行為は、彼の意志によつて防ぐことができたかもしれない。が、暗い情念、殺人にかわる陰謀、企み、恨みは消えない。人間の心は海より深い。

健陀多自らにではなく、お釈迦様に尋ねてみる。

御釋迦様は極樂の蓮池のふちに立つて、この一部始終をちつと見ていらつしやいましたが、やがて健陀多が血の池の底へ石のやうに沈んでしまひますと、悲しき御顔をなさりながら、又ぶらぶら御歩きになり始めました。

（三三二）

お釈迦様の「悲しき御顔」とは、健陀多の自己本位の罪を「淺間しく思召された」心の表情であり、人間が背負ってしまった容易にこえることができない宿業の「悲し」さではなかったろうか。悲しい顔なのではない。「悲しき御顔」顔なのである。「さうな」顔は複雑な思いを秘めている。

健陀多に対する複雑な思いは、人間に対する複雑な思いである。文学の一語に耳を澄まさなければならぬ。

罪の文学とは、永遠に消えはしない人間のそれなのである。宿業をこえることはできない。

四、虚空に垂れる一筋の糸

後には唯極樂の蜘蛛の糸が、きらきらと細く光りながら、月も星もない空の中途に、短く垂れてゐるばかりでございませう。

（三三一）

切れて虚空に垂れる一筋の糸は、「蜘蛛の糸」の重要な一シーンである。健陀多の運命が決定してしまった瞬間の象徴的なシーンである。

一筋の糸について、佐藤泰正氏の論考に注目し耳を澄まさなければならぬ。

もはやこの一条の糸とは、「無辺の衆生」の重みを託しうるなものでもなく、「決定信心の一念」を現わすものでもなく、作者の胸中を吹き流れる虚無の、眼前に映し出された一片の象徴とも言うべきものであろう¹¹

蜘蛛の糸は切れたのだった。一筋の糸は「虚無の象徴」であるという佐藤泰正氏の学説に学びつつも、わたしなりに再考したい。

「糸」は、「一」に二回と「二」に十二回の合計十四回登場する。うち九文を考察する。

1、翡翠のやうな色をした蓮の葉の上に、極樂の蜘蛛が一匹、美しい銀色の糸をかけて居ります。(二二八)

2、そのひっそりとした暗の中を、遠い遠い天上から、銀色の蜘蛛の糸が、まるで人目にかかるのを恐れるやうに、一すぢ細く光りながら、するすると自分の上へ垂れて參るではございませんか。

3、この糸に縋りついて、どこまでものぼつて行けば、きっと地獄からぬけ出せるのに相違ございません。

4、早速その蜘蛛の糸を両手でしつかりとつかみながら、一生懸命に上へ上へとたぐりのぼり始めました。

5、先一休み休みつもりで、糸の中途にぶら下がりながら、遙かに目の下を見下しました。(以上、二三九)

6、健陀多は両手を蜘蛛の糸にからみながら、ここへ來てから何年にも出した事のない聲で、「しめた。しめた。」と笑ひました。

7、この細い蜘蛛の糸が、どうしてあれだけの人数の重みに堪える事が出来ませう。

8、細く光つてゐる蜘蛛の糸を、一列になりながら、せつせとのぼつて参ります。

（以上、一三〇）

9、後には唯極樂の蜘蛛の糸が、きらきらと細く光ながら、月も星もない空の中途に、短く垂れてゐるばかりでございませう。

（二三二）

「糸」にも、表情の変化がある。1「美しい銀色」、2「すぢ細く光りながら」、7および8「細い」であり「細く光つてゐる」そして最後の10「短く垂れてゐるばかり」なのであつた。

気付くことは「一」の極樂では「美しい銀色」であつた一本の同じ糸が、「二」の地獄では「細く光」るそれとなることである。美しさがある異様な感じに変化する。「美しい銀色」も空間では、「細」々とした「光」にすぎなくなるのである。これは罪による推移の悲哀である。

2の「糸」は鍵陀多に「思はず手を拍つて喜」ばせ、3の「糸」は「極樂にはいる事」を予感せしめる。3では「糸に縋りついて」4で「兩手でしつかりとつかん」んで「のほり始め」た鍵陀多であつた。

罪人の彼に幸せが訪れる。5では「一休み」しなければならぬほど、高いところへたどりついた。そして、6で鍵陀多は幸せの絶頂であつたことが読める。

が、ここに注意を払わなければならぬことがある。6の一文にである。「鍵陀多は」が主部であり、「笑ひました」という述部があつて文意は通る。鍵陀多は喜びの絶頂に達している。

しかし、——部「兩手を蜘蛛の糸にからみながら」には注目しなければならない。「兩手を」となると鍵陀多は「からませるのであつて、「から」むという自動詞ではふさわしくない。〃兩手を蜘蛛の糸にからませながら〃として正しい。

「かみながら」とするなら、「糸」こそが「から」ものであって、主語は「糸」となるのである。〃兩手に蜘蛛の糸がからみながら〃としてまた正しい。

つまり、「兩手」と「糸」との関係は、「兩手」が「糸」に「から」まるのであり、「糸」が「兩手」を「から」めるのである。「兩手」の意志するところと「糸」の意志するところの共同の結果が、救済の真実であり、健陀多の幸せの絶頂にあらわれ出てきている。

自動詞と他動詞の一致、「兩手」と「糸」の協力関係、文法の合理性をこえて、仏の意志と人間の意志の統一を読むべきではないか。

ここに至って、善人だけ極樂へ悪人だから地獄へという鉄則は揺らぎ始めている。仏になれるはずのない人間が救われようとする。善人だから仏教に近づくのではなく、悪人だったからこそ仏教が近づいてくれる。

が、残念ながら自己より大きな存在に覚醒することが彼にはなかった。「から」まってくれる「糸」の意志を汲むことはできなかった。この一点を頂点として、幸せにむかっていた時間は不幸へと流れ始める。

切れてしまう「糸」へと、ここから「糸」の意味も今後も変わる。9では「極樂」への「糸」であったはずのものが、「極樂の糸」となり「極樂」だけ「の」独占物である「糸」となってしまうのである。

さて、虚空に垂れる一筋の糸は何であったか。わたしは白骨のイメージでとらえる。覚醒しえなかった人間の後に論じる再死のイメージに外ならない。ここにも、一章で論じた瞬間の重視が見られる。「ながら」によって、「細く光」と同時に「短く垂れてゐる」のである。瞬間であるがゆえに、白骨のイメージもあざやかである。

五、再び、地獄へと——再死

人はいかに生きるかより何になるかを問題とする。貧しければ豊かさを、醜ければ美しさを、現実的な効果を求めそのためには悪因によつても手に入れようとする。

けれど、わたしたちは一方で因果応報感も体得している。倫理と結びついたそれが常民の間に定着していることは、すでに柳田民俗字が証明している。⁽¹²⁾

倫理的に定着した因果応報感をもつということとは、この世の行為を慎めず戒められなかった罪の事実が、数え切れないぐらい多く身近に存在していたことを表裏一体の関係で理解しなければならない。それは外でもない、数多くの健陀多が存在してきたことの証明となる。

ただ、健陀多の不幸は、再び深く地獄へと堕ちたことだった。あろうはずもない再びの死を迎えたことである。

ふたつの比喩表現を読んでみる。地獄にいた健陀多の様子は、

ですからさすが大泥坊の健陀多も、やはり血の池の血に咽びながら、まるで死にかかった蛙のやうに、唯もがいてばかり居りました。
(二二九)

であつた。

再びの死を迎えた健陀多は、つぎのように記されている。

やがて、健陀多が血の池の底へ石のやうに沈んでしましますと、……

最初、「蛙のやう」な健陀多であつた。糸が切れて後の健陀多は、「石のやう」な彼となった。

「蛙」から「石」へと、彼は生物から無生物へと変身した。「もがいてばかり」いた存在から「沈んでしまう」それとなった。落下という情況は見のがせないものの、動作する存在が動作しない存在に変化してしまつた。

彼は血の池で、再び浮かびあがれるのであろうか。「石」という無機物のままで、浮上できようはずがない。再びの死は、先の死よりも深いところにある。

再死する瞬間をふりかえつておこう。

その途端でございます。今まで何ともなかつた蜘蛛の糸が、急に健陀多のぶら下がつてゐる所から、ぶつりと音を立てて斷れました。ですから、健陀多もたまりません。あつと云ふ間もなく風を切つて、獨樂のやうにくるくるまはりながら、見る見る中に暗の底へ、まつさかさまに落ちてしまひました。

(二三〇—三三二)

「ながら」による同時進行性も有し、「途端」をまるで時間を止めたように豊かな内容で表現している。瞬間の重視、「あつと云ふ間」を「あつと云ふ間」で終わらさない龍之介の文学の力が見てとれる。

とにかく、時間は瞬間のこと「急に」であつた。「ぶつりと音を立てて斷」つた主体はお釈迦様で、仏の所有される神通力であつたと考えられる。健陀多が再死してなおもうひとつの不幸は、彼は最期にしてもお釈迦様の存在を知りえなかつたことだつた。

典拠「蜘蛛の糸」では、

仏陀あり閻浮提に現はれて大覺の位に昇り（中略）『大慈大悲の御仏よ願くは憐をたれさせ給へ、わが苦惱は大なり、われ誠に罪を犯したれども正道を踏まんと心のなきにあらず、されど如何にせん遂に苦界を出ずる能はず、

世尊願はくば吾を憐み救ひ給へ』と⁽⁸⁾

鍵陀多の熱望の叫びにお釈迦様は、耳を傾けてくださっている。が、龍之介の「蜘蛛の糸」では、両者の関係にどのような直接の交渉は見られない。

知りえなかったということは、一方通行の関係にすぎなかったということである。ゆえに、鍵陀多は監禁状態にあった。一方通行の関係も監禁状態も龍之介の独創による。鍵陀多は最期の最期まで覚醒できなかったがために、そのような状態を脱出することはできなかった。

鍵陀多の思考と行動と様式については、「蜘蛛の糸」研究史のうえで重要な片岡良一氏の論考がつぎのように要約している。

此作の場合特徴的なのは、さういふ弱さや醜さに対して、主人公カンダタが一つも反省的でない点である。だからさういふ弱さや醜さを克服して理想主義的に生きようとする態度など、彼には全然認められない。（中略）その時々⁽⁹⁾の条件に動かされて無統一の生を送ってゐる。

結果覚醒しないこと、再死すること、これらはひとり鍵陀多だけの問題ではないのである。人間はさまざまな局面で、下意識または無意識に覚醒を遠のけ、死をくりかえす。我々読者にもつきつけられている言葉だと受けとらざるをえないところだ。

おわりに

天地、上下に立体構造をなす、ゆえに地獄の罪人も極楽へと救済されてゆく可能性を示唆された極楽と地獄は、時間については共有するものだった。特定され流れている時間と特定されずに流れている時間のふたつの時間があつた。

「勺」はリフレインされ、罪人が苦悩で身もだえていようと、永遠にあふれ出ていた。「勺」をおおう時間は永遠の時間であるから、「朝」から「午」へと特定され流れている時間とは対照的である。

「御手」は「機の深信」のメタファーであり、「勺」は「法の深信」のメタファーであると考えた。救済の関連が多く「蓮」とユニットをなしていたがためだった。

特定をさせた永遠の時間の流れは仏のそれであり、流れた特定されたもう一方の時間は人間固有のそれだったのである。

人間の固有の時間とは、仏になれないのが人間であり、仏になれないからこそ人間であるという人間の所有する時間であり、人間の固有文化としてのそれであった。

その時間は「朝」から「午」へとの短い時間にすぎないものの、「ながら」の多用による瞬間の重視が著しい。瞬間は、一日あるいは二日またそれよりずっと長い時間よりも、豊かな内容で記されてゆく。

加えて、幸せに流れていた時間が不幸への時間に変わる変節点を明らかにした。「兩手を蜘蛛の糸にからみながら」

の「からみ」について、自動詞「から」むと他動詞「から」ませるの混用を文法をこえたところで把握して、救済の一瞬の真相を浮かび上がらせてみた。

自動詞と他動詞の一致、「兩手」と「糸」の相互関係性は、仏の意志と人間の意志の統一を読むべきではないか。冒頭にもうひとつの問いがあった。仏教文学は仏教信仰者の文学と規定されていいかということだった。罪深い人間は近代の知性をもって、信仰のわくをこえた仏教文学の創造を可能にした。仏教文学という場合、重心は仏教よりも文学の方にかかっている、換言すると宗教より人間にかかっている、近代文学としての意義をそこに見出だすことができる。

さて、罪の文学のむこうに何があるのだろうか。

それがこの「蜘蛛の糸」の作品研究であり、龍之介の仏教なのである。異質であるが、ふたつの仏教を示す。

ひとつは健陀多に最新まで欠けていたことで、事実でないことを事実として見る力を身につけること、つまり覚醒することが仏教であるということに外ならない。監禁状態にしようとも、覚醒できれば大きな広い世界を知りえる。

覚醒とは、無我である。他人が救われることが自分が救われることであるという覚醒、地獄の罪人を救うことによつて健陀多自らが救われてゆくことに気付くことであつた。結果、仏の存在に覚醒するのである。

もうひとつは、二種の深信に見る。人間は罪を犯さずには生きてゆけない。罪は永遠に尽きない。が、救済しようとする仏の慈悲も永遠に尽きない。

人間というものは宿業を背負わされ、背負い、生きてきた。人間が罪に苦悩すればするほど、仏も苦悩してくださっている。

健陀多は罪人であった。罪を意志したというより、そういう宿業を背負ってしまった。お釈迦様は健陀多のいっさいの様子に「悲しさうな御顔」をされた。

「悲し」い「御顔」ではない。「悲しさうな御顔」なのである。「さうな」顔は、複雑な思いを秘めている。つまり、罪を犯す愚かさや宿業をこえられない人間への思いなのであった。

つまり、仏と人間は、人生や体験を共有し共生している。永遠に共生するものだ。この共生関係こそが、龍之介の仏教の内実なのではないだろうか。

註記

(1) 岩波書店版『芥川龍之介全集』（一九七五年）の第十巻五七〇ページ。

(2) 龍之介の死は、昭和二年（一九二七年）七月二四日の未明であった。自ら死を選び横たわった龍之介の枕もとには、すでに旧制一高時代に出会った聖書が置かれていた。遺された聖書には、つぎの箇所に傍点が付されていた。

「信仰うすき者よ何ぞ疑ふや」

「芥種の如き信あらば」

無垢なる信仰の尊さを説くイエスへの共感であり、近代の知性と信仰との葛藤であったかもしれない。龍之介はキリスト教をシニカルに表現していたものの、その底の底には聖書こそを人生の慰安の書とする親しみがあつたといわれている。

(3) 門前真一氏の論文「『蜘蛛の糸』論始末記——出典と主題について——」（『天理大学報』'71・3）に見られる指摘が広く一般的である。

結局くもの糸の宗教性はどのようなものであろうか。

それはキリスト教的のものを一〇〇パーセント排除して仏教的にのみ解釈しなければならないものではないことは確かである。反対にキリスト教的な解釈のみを許すという程、キリスト教的にはつきりしているわけでもない。

(4) 出典考証は「蜘蛛の糸」研究の柱の一本をなした。以下典拠のついでの説明を、三好行雄編『別冊國文學No.2、芥川龍之介必携』による。

作品の典拠としてはドストエフスキー作「カラマゾフの兄弟」中の挿話（吉田精一）、（山口静一）などの指摘のち、鈴木貞太郎訳『因果の小事』（明31）の発掘（片野達郎「芥川龍之介「蜘蛛の糸」出典考」『東北大学教養部紀要』7、昭43・1）と続くが、それらの類似性の著しい原点を視野に入れつつも評価は変わっていない。たとえば、山口静一（「蜘蛛の糸」とその材源に関する覚書き）『成城文芸』32、昭36・4）の「へ幻想性と美しいイメージリーをふんだんに駆使することによって、芥川は年少の読者に深い印象を与えることに成功し」、しかも八人間本来のエゴイズムを深く考えさせる点において年長の読者にも愛読させ、香りの高い文学作品であるとの評価が一般的とみられるのである。

- (5) 平岡敏夫氏の論文「日暮れからはじまる物語——芥川試論・「密柑」と「杜子春」その他」——（『香川大学国文研究第一号』昭51・9）。

典型的な例として、「羅生門」は「夕冷のする京都は、もう火桶が欲しい程の寒さである」と晩秋の日暮れから始まり、「杜子春」においても「或春の日暮れです。」と春の日暮れから始まっていることを指摘できる。

- (6) 樋口佳子氏の論文「芥川龍之介「蜘蛛の糸」の「プラプラ」を読む——道德教材化を拒む作品の文体について——」（『日本文学』VOL. 42, 83・8）

- (7) 筑摩書房版『定本柳田國男集』（第三十巻）に所収の論文「罪の文化と恥の文化」を見る。

日本人の大多数の者ほど「罪」といふ言葉を朝夕口にして居た民族は、西洋の基督教國にも少なかったらう。刑法制定の頃からこの一語が特殊な響きをもち、他の會話には避けるやうにもなったが、それでもツミ作りとかツミな事するとかいふ文句は、今ですら日常の話題にも屢々現はれて居る。言葉の内容は少しづつ狭くなつて、主として使ふのは弱いものいぢめ、防禦の出来ないものを攻撃すること、たとへば小さな動物を殺したりすることに適用したが、一方では幼児などを形容して「ツミの無い顔」など、いふ言葉が、インノセントの意味に使はれて居ることは昔のまゝである。（中略）第一に佛教の力は、實是一部にしか行はれて居なかつたにも拘らず、この罪業觀ばかりは最も弘く徹底してゐるのである。親を睨めばヒラメになるとか、食べてすぐ寝ると牛になるとか、前世の罪を説く諺の多いのは、乃ち後世の爲に現世の惡行戒める教えだったのである。

- (8) 金子大栄校訂『歎異抄』（岩波文庫）六三二ページ。

- (9) 同右、三八ページ。

- (10) 同右、五六ページ。

(11) 佐藤泰正の論文「芥川龍之介の児童文学——『蜘蛛の糸』小論」(『國文學』昭46・11)

(12) 註(7)と同様の論文につきのようにある。

教理が直接に倫理と結び付いて、罪の報いを恐れさせるやうになったのは新しい教化の力であったろうか。因果という言葉が日本に於て、いつまでも災厄不幸を意味するやうになったのは、考えてみると哀れなことだった。日本人のあきらめの良さは、この世の悩み苦しみを悉く、前の生に於ける我が魂の悪業に基づくものとして解して、愈々今生の行為を慎しまうとしたのであった。

(13) 海老井英次編『鑑賞日本現代第十一卷芥川龍之介』(角川書店、昭56・7)二二四ページ。

(14) 駒尺喜美編『芥川龍之介作品研究』所収の下沢勝井氏の論文「蜘蛛の糸」に

両者のコミュニケーション(対話)はなくカンダタにとつては、なぜ解きのようなくもの糸と、すでに指摘はされているものである。

(15) 日本文学研究資料刊行会編『日本文学研究資料叢書芥川龍之介Ⅱ』(昭52、有精堂)所収の論文「芥川龍之介の「蜘蛛の糸」。

糸」。

(了)

(なみかわかずお 教育学研究科生涯教育専攻 修士課程) (一九九五年十月二五日受理)

